

UOMO, NATURA, MONDO: RIFLESSIONI FENOMENOLOGICHE SUL SENTIRE E SULL'AGIRE.

di Irene Angela Bianchi

1. Mente e corpo, un problema tra scienza e spirito

In generale quando ci apprestiamo a parlare del difficile binomio tra l'uomo e la natura (e ancor più tra l'uomo e il mondo), i problemi che vengono a dispiegarsi dinanzi sono molteplici. Il mondo in effetti si presenta come un complesso di entità materiali interagenti fra loro; di queste entità materiali alcune sono inanimate, altre animate; tra queste ultime esistono organismi complessi che hanno differenti cognizioni degli eventi del mondo circostante e che si comportano come se avessero scopi e una certa consapevolezza delle conseguenze delle loro azioni; tra questi ci sono gli esseri umani: ci siamo noi uomini. D'altronde lo stesso essere umano racchiude già in sé un primo e fondamentale problema, non fosse altro perché egli è capace di una attività autonoma, che si sostiene nel tempo, foriera quindi di tutta una serie di atti, come la capacità di giudicare, di conoscere, di agire, appartenendo così ad una sfera di realtà governata da principi irriducibili alla 'mera' natura. In verità vi è un continuo relazionarsi tra l'uomo e la natura ed una netta divisione tra queste due regioni è, in effetti, impossibile, vi è un compenetrarsi dell'uno nell'altra, tanto che, come scrive Edmund Husserl: "puntando il dito verso di loro (non) sarebbe sufficiente per dire questa è la natura e questo lo spirito"¹.

Tutto sommato l'uomo è dato come realtà che comprende in sé la cosa corporeo-materiale e diventa un essere umano attraverso "lo strato psichico che è intessuto nello strato sensoriale"²; non esiste di fatto esperienza psichica, sottolinea Husserl, senza esperienza somatica e materiale; lo spirito esiste nel mondo solo in maniera corporea e questo significa in connessione inseparabile con la natura stessa. Attraverso il suo farsi corpo; corpo che appartiene in verità alla natura 'spazio-temporo-causale', ossia alla natura materiale, lo spirito si comprende così nel contesto della natura³.

Dalla biologia dell'evoluzione noi sappiamo che lo spirito umano ha la propria storia naturale; se ne conoscessimo la struttura genetica ne conosceremmo l'indipendenza dagli eventi fisiologici del corpo e la dipendenza dalle condizioni esterne; tutti questi collegamenti danno vita ad una fruttuosa ricerca scientifica nell'ambito dell'antropologia naturalistica e della psicologia. Husserl stesso non nega la legittimità di questa ricerca, l'uomo può essere considerato e studiato scientificamente come essere naturale, dato che inteso come tale egli appartiene al regno animale⁴. L'unità dell'organismo vivente, che si può osservare ed articolare dall'esterno, può essere compresa soltanto se si risale alle radici nascoste, se si persegue sistematicamente, in tutte le sue

operazioni la vita, vita che si agita in lui, che tende in avanti e che lo plasma⁵.

Sebbene la divisione tra spirito e natura (termini che prendono per il momento per noi il posto di 'uomo e natura'), ed insieme tra mente e corpo, si riveli difficilmente possibile, sembra in verità comunque resistere una forte rilevanza del piano epistemologico del problema nei confronti di questa relazione, intendendo, per esempio proprio il binomio "corpo-mente", come una "mera" relazione tra funzioni o stati psichici e funzioni o stati neurofisiologici⁶: Ma ancor di più nella scienza la distinzione stessa tra "vivente e non-vivente" è relativamente recente (si pensi alla storia naturale del settecento), solo nell'ottocento infatti si inizia in verità ad usare la parola "biologia"; l'idea stessa di vita ha suggerito per moltissimo tempo l'esistenza di una qualche sostanza o forza speciale, una materia vivente provvista di proprietà particolari, di una "forza vitale" della quale per secoli si cercò di scoprire il segreto. In realtà la vita è un processo, un'organizzazione della materia, non esiste in quanto identità indipendente che si possa caratterizzare, si può provare a definire un organismo vivente ma non esiste un'idea astratta di vita, una "natura vivente"; come scrive Francois Jacob in un suo recente articolo: "Esiste una materia che costituisce gli esseri viventi e questa materia non ha alcuna proprietà particolare che non si trovi anche in quella che costituisce i corpi inerti"⁷.

La ricerca di una forza misteriosa che animasse i corpi viventi, che ha impegnato vari biologi fino all'inizio del '900, era lo specchio di un'insufficienza da parte della scienza stessa nel risolvere il problema in modo alternativo rispetto alla posizione meccanicistica, la quale infatti pensava che gli esseri viventi non fossero fondamentalmente di natura diversa dalla materia inanimata, guardando cartesianamente ai viventi e adattando loro l'insufficiente e ben poco credibile "modello macchina", che d'altro canto risultava inefficace ogni qualvolta si ponevano domande quali come potesse una macchina auto-procurarsi l'energia, o auto-costituirsi; eppure questa idea in verità è stata abbandonata solo di recente. Vale la pena di notare come dal punto di vista cartesiano l'assoluta autonomia del soggetto dal mondo materiale sia stata giustificata da validi motivi; l'universo meccanicistico della fisica post-galileiana sembrava infatti mettere a rischio la dimensione della libertà dell'azione e della creatività del pensiero, la visione cartesiana apriva quindi la strada all'immagine moderna del soggetto inteso come "Mente che domina un mondo materiale ormai disincantato"⁸; e nel suo radicale dualismo dà origine alle difficoltà di connettere insieme il corpo (io-macchina) e la mente (io-spirito) che osserva il mondo oggettivo. A questo punto ritorna la domanda di fondo su come possano mente e corpo interagire; com'è possibile quindi che esista la possibilità di estendere all'analisi del mondo spirituale l'applicazione di strumenti concettuali e metodologici che tanta buona prova di sé hanno dato nell'esame del mondo fisico. Non vi è dubbio che se la 'ritirata del soggetto dal mondo' ne ha messo apparentemente in salvo i caratteri della libertà e della creatività essa è stata pagata al prezzo di una contrapposizione tra soggettività dell'io e oggettività della natura. Inoltre a questo tipo di strategia è del tutto funzionale identificare l'essenza del pensiero con la coscienza, aspetto fondamentale della filosofia moderna; tanto Cartesio quanto Locke ne parlano esplicitamente, Locke infatti pone la

coscienza al centro della sua nozione di persona giungendo ad affermare che è impossibile per chicchessia 'percepire senza percepire che percepisce'⁹; si accredita in questo modo una visione del soggetto come 'trasparente e se stesso' nel senso che esso è tutto lì dove può giungere il suo sguardo interiore¹⁰. Ed è nell'interiorità del pensiero cosciente che si trovano il luogo ed il mezzo della libertà e dell'autodeterminazione che 'separano' lo spazio del pensiero dal mondo della natura salvaguardandone l'autonomia e ribadendo così il mistero stesso della coscienza. A questo punto è chiaro che la scienza è così 'depotenziata' dal fare della coscienza un campo di indagine della ricerca empirica. Tutto sommato inoltre l'identità tra mente e coscienza valorizza l'introspezione quale modo 'infallibile', completo ed efficace di indagare la realtà psichica; inutile dirlo, la tradizione post-cartesiana si è nutrita ben bene di questi presupposti (con le dovute eccezioni naturalmente quali Hobbes, con il suo: "pensare è calcolare", o Leibniz con le sue "percezioni oscure e inconscie").

Ciò che si propone come un vero e proprio passo in avanti rispetto al problema della coscienza è senza dubbio la distinzione dei due caratteri fondamentali dei processi mentali: l'intenzionalità e la capacità rappresentativa ovvero le qualità fenomenologiche che iniziate dal pensiero di Brentano e continuate dalla più radicale alternativa a tutti comportamentisti, funzionalisti e psicologismi, si riflette direttamente nello studio della coscienza proposto da Husserl, che la libera sia dal legame cartesiano (dato dal cogito solipsistico) sia da quello idealistico fichtiano e gli dà un valore trascendentale accomunandola all'intersoggettività, alla dimensione linguistica, storico-sociale ed insieme 'pre-categoriale' al quale guarderemo più avanti nel nostro lavoro.

Vi è dunque una sorta di eccedenza delle nostre capacità di comprensione che supera ed insieme problematizza, ogni tipo di scienza che si accinga a voler studiare la coscienza, od anche l'esperienza soggettiva vissuta 'in prima persona', ed in particolare nei suoi aspetti qualitativi, e che non si lascia individuare in un campo di realtà riducibile all'ontologia della fisica.

Non siamo quindi, nonostante i molti anni passati, per un verso, molto più avanti delle considerazioni fatte in merito da Hume, ma ancora prima da Galilei; infatti la tendenza prevalente per moltissimo tempo, ed ancora dura a cambiare, è stata quella di estendere all'intero mondo umano il metodo dell'osservazione empirica, nel tentativo di ricondurre anche i fenomeni psichici e sociali a leggi teleologiche e matematicamente formulabili; inoltre l'applicazione galileiana della matematica alla natura è apparsa irreversibile e indifferente sia alla crisi che a più riprese ha investito il meccanicismo con lo sviluppo di nuovi campi di ricerca (ci basti pensare alla fisica dell'atomo o alla teoria della relatività sino alla quantistica), sia al carattere solo probabile che secondo la 'teoria dell'indeterminismo' di Heisenberg dovrebbe essere riconosciuto alle leggi fisiche¹¹. Ma se sino a quasi cinquanta anni fa queste considerazioni erano forse più che legittime data la necessità da parte della scienza moderna di spiegare, indagare, determinare, certe grandezze 'misurabili', relative a certi enti non solo fisici ma anche psichici, oggi siffatto predominio deve essere del tutto dismesso e almeno ridimensionato. Limitandosi quindi a studiare l'osservabile quantificato, ora le scienze tendono così ad inaridirsi in una sola direzione la-

sciando da parte altre possibili metodologie d'indagine sul medesimo oggetto.

Appare così un'impossibilità di fondo di identificare gli enunciati osservativi della scienza neurofisiologica con gli enunciati soggettivi di un individuo che descriva i propri stati psichici, associandolo agli eventi osservati dai neurofisiologi, così come i classici esperimenti di psicofisiologia, e questo perché molto semplicemente questi due ambiti seguono due "linguaggi" e due logiche diverse e non compenetrabili, che rende inconsistente per esempio i così detti sostenitori della teoria dell'identità tra stati psichici e stati fisici, argomento questo che riprenderemo più avanti¹².

Sulla base di un radicato obiettivismo la scienza moderna si oppone così alla stessa vita, ne è ostile, è la scienza di ciò che è "morto". Si tratta quindi di impedire la degenerazione nell'obiettivismo stesso dovuta ad un oblio antropologico culturale di sé. Scienza e vita si trovano così, in un pericoloso possibile stato di alienazione che può essere superato dall'emergere 'irrazionale' della vita stessa e da una 'filosofia della vita' contro la moderna scientificità; servono quindi scienze umane dove il loro scopo epistemico non sia tanto la spiegazione attraverso le sole leggi causali ma la comprensione delle motivazioni interiori, dove si tengano presenti tali motivazioni dato che il perché delle motivazioni interiori ha un senso completamente diverso rispetto alla causalità nel senso della natura¹³.

Quando da parte della scienza vi è una ricerca di un primo unitario logico universale (si veda la ricerca sul DNA) l'uomo perde la sua dimensione psicologica e personale e si dissolve come pure si dissolve lo stesso mondo della vita, il 'nostro' mondo della vita, che è un mondo assiologico e pratico, di conoscenza, ed al tempo stesso un mondo che può essere inteso come semplice e "mera natura", sul quale si dirige appunto l'interesse epistemico delle scienze naturali, dove il sogno delle scienze moderne, di ritornare allo stato primario delle esperienze elementari, per poterne 'reimpostare' e ricostituire le regole naturali, di una natura astratta all'ennesima potenza senza più nemmeno qualità secondarie o primarie, fornisce un prodotto appunto totalmente artificiale del mondo stesso. In verità oggi come oggi molti scienziati non interrogano più la vita solo nei laboratori; non si cerca una delineazione fissa dei suoi contorni, essi si sforzano di analizzare i sistemi viventi, le loro strutture, le loro funzioni, la loro storia; ma definire la vita rimane comunque un 'mistero' sia per la scienza quanto per la filosofia; essa ha una sua 'particolare' forma di sapere che non si lascia codificare e questo si esprime nel fatto che ogni essere vivente deve vivere la 'sua' vita, con tutte le sue complessità; e in questo in definitiva consiste il carattere assoluto ed irripetibile della vita stessa, la sua serietà che la differenzia da una quintessenza di possibilità teoriche¹⁴.

La scienza, che è in ogni caso ancor oggi ben lontana dall'essere qualcosa di rigorosamente e puramente oggettivo, senza quindi profondi coinvolgimenti dello scienziato come soggetto e della comunità scientifica cui appartiene, come bene sottolineava Michael Polany già nel 1958¹⁵, è in definitiva matrice di quel progresso che può essere visto in funzione della soluzione e dello sviluppo scientifico, di quei problemi che sono particolarmente stimolanti in un dato contesto e in un dato momento culturale, e questo in definitiva pone ancor più

l'accento sul ricercatore in quanto vero protagonista della ricerca ed insieme unico primo responsabile del suo svolgersi e dei suoi risultati, dato che è il soggetto che nel suo contesto umano sente i problemi, li valuta e decide della loro importanza. L'epistemologia odierna che si trova ormai su posizioni assai lontane da quelle affrontate agli inizi del novecento, che faceva della scienza un sapere assoluto e rigorosamente oggettivo e che il soggetto era chiamato ad utilizzare quale "vero" punto d'appoggio per ogni sua progettazione sociale, si trova a dare appagamenti teoretici limitati e provvisori e mezzi pratici più o meno utili se non di rado dannosi, la scienza alla quale Husserl guardava molti anni fa, e della quale tutto sommato aveva una grande stima, è nonostante i molti anni passati ancora in crisi e nonostante l'imperare continuo della ricerca e di nuove scoperte questa crisi anziché svanire si è stabilizzata ed a mio avviso resa irreversibile. Tale crisi della scienza suona come crisi della ragione e del soggetto in quanto artefice, e vittima nel contempo; lo scienziato sembra sempre più sospeso infatti tra il prendere o meno in considerazione una condotta ragionevole ed insieme morale, poco conscio in definitiva che il mondo viene incontro all'uomo come limite delle sue possibilità; l'impossibile, che si estende oltre al possibile, gli resta inaccessibile; in definitiva lo scienziato "scopre" non "crea"¹⁶.

L'uomo, ritornando a Husserl, possiede una sua originaria capacità di autoriflessione (*Selbstbesinnung*), ed insieme una capacità della scientificità trascendentale che è fondata in dato di fatto antropologico, tanto da poter parlare di una 'scienza universale dello spirito come antropologia' (senza con questo però abbandonare il terreno metodologico della sua fenomenologia trascendentale), dove l'uso del singolare è da vedersi quale specificazione del senso stesso di questa *Geistwissenschaft* inteso come 'scienza filosofica della riflessione in assoluto', da qui la frase di Husserl: "Non le scienze della natura: le scienze dello spirito sono le scienze che conducono agli abissi filosofici"¹⁷ e con essi alle riflessioni più profonde sulla singolarità.

"La scienza –scrive ancora Husserl nei manoscritti intitolati *Natur und Geist*– non è forse essa stessa una funzione della vita, e non di una vita singolare causale e di un presente causale, ma uno dei prodotti più grandi delle intenzioni storiche e del lavoro fatto in millenni? Non è essa stessa un elemento del mondo della vita unitario?"¹⁸ Quel mondo a noi noto come '*Lebenswelt*', dove l'esperienza, che sostiene in ultima analisi tutte le scienze, diviene l'esperienza del mondo storico, culturale, e ciò significa anche con i suoi concetti generali e le sue scienze¹⁹. Nell'atteggiamento mondano lo spirito rimane quindi a fare i conti con una natura prestabilita che sembra essere indifferente ai suoi progetti, cioè quelli dello spirito stesso, così come Husserl sottolinea in un manoscritto del 1930²⁰, dove egli parla dell'influenza del fato e della ricerca del senso della morte del mondo con la quale la ragione autonoma deve confrontarsi e si trova per lo più in conflitto, dove solamente trascendendo l'atteggiamento mondano, secondo il Nostro, possiamo vedere che questa pre-determinazione 'irrazionale' di una natura predeterminata appartiene comunque al contesto della razionalità e della spiritualità. Tutto ciò che è spirituale è, da sempre, soggetto all'opposizione normativa della ragione, dove la libertà si

esprime nella possibilità e capacità di prendere posizione in maniera critica; l'uomo seppur nella sua finitezza ha questa capacità di scelta e di critica sui fini che si pone; lo spirito e la realtà spirituale sono un nesso teleologico e solo come tale comprensibile dove lo scopo di tutti gli scopi è lo scopo della ragione, la massima idea pratica dell'unità perfetta della ragione stessa²¹. Lo spirito si trova comunque a suo agio solo nella misura in cui gli ideali trovano un certo rispetto per la natura che rimane ed è inesorabilmente connessa con lo spirito stesso, in definitiva con l'uomo.

2. L'“attualità” speciale del vivente

L'uomo è perciò per noi il “vivente”, cioè colui che vive, e vivere è anche intenzionare oggettività ideali e reali; ed insieme muoversi, individualizzarsi, e soprattutto mantenersi in un continuo e indissolubile contatto con il mondo e soprattutto con gli altri ‘viventi’ (in effetti l'essere umano non è assolutamente pensabile come fatto isolato), che si rivela in sé più urgente e vitale del contatto con le cose. In questa accezione dialettica il vivere, o meglio l'atto della vita, è per noi un *Erlebnis*, ovvero un atto di esperienza ed anche una effettiva totalità; un atto di coscienza ed insieme un atto biologico. Un *Erlebnis* che in verità racchiude in sé l'intenzionalità intesa come vita, o più specificatamente come facente parte di una “corrente di vissuti” (*Erlebnisstrom*), un flusso in divenire che è inciso in ogni singolo vissuto di ogni singolo vivente.

Facciamo un passo avanti: se guardiamo all'atto biologico come ad un '*Erlebnis*', che in relazione alle riflessioni husserliane sul problema cinestetico, quale fondamento per una più ampia riflessione sulla percezione, possiamo pensare questo atto intendendolo soprattutto come “movimento” (od anche auto-movimento), tale però che possiamo superare il principio di un cieco determinismo della processualità fisica, ed insieme una ‘mera’ appartenenza ad una dimensione inconscia; anche se l'inconscio tende ad essere per un verso il piano del movimento così come la coscienza lo è della percezione, ci accorgiamo che questo ‘movimento’ porta in sé una intenzionalità ed una rappresentazione, ed è inteso, nella centrifugalità dinamica della sua unità con la percezione stessa, quale comportante quindi un riconoscimento ed insieme una “iniziativa in atto”.

L'azione rappresenta il mezzo attraverso cui l'organismo modifica se stesso e il mondo esterno e pertanto finché l'essere vivente si mantiene in vita non c'è parte del suo corpo che non sia in attività e in rapporto di reciproca interazione dinamica interna-esterna; un'azione quindi che può essere intesa anche come scrive Gabriele Fedrigo: “un complesso di sistemi di funzioni altamente integrate che conferiscono all'organismo caratteristiche di unicità, irriducibilità e irripetibilità”²². Una complessità ed una varietà manifestata dall'agire umano che mettono in seria difficoltà anche la più moderna neuroscienza, che comunque pur facendo appello al metodo sperimentale, grazie ai mezzi di indagine di cui dispone e all'analisi clinica ha comunque aperto varie ed interessanti prospettive in merito alle basi neurali dell'azione. Il punto centrale di tale ricerca è

l'aver capito e stabilito i meccanismi di trasduzione delle forme energetiche che agiscono sui recettori di senso in attività elettriche dei recettori stessi tramite la trasmissione sinaptica, in modificazione dell'attività elettrica dei neuroni cui sono in relazione. In pratica il cervello svolge un'attività costante ed autonoma di produzione di impulsi nervosi (indipendentemente se sveglio e nel sonno o impegnato in una qualunque attività sia emozionale che di puro calcolo), attività prodotta dal sistema nervoso che si auto-organizza secondo le fasi funzionali del sonno e della veglia, non solo del cervello, come sostiene Sacks e che per via della molteplicità dei suoi stati interni spontaneamente generati dalla continua interazione fra corteccia celebrale e talamo, si ritrova costantemente in uno "stato di sogno", ovvero: "la coscienza dello stato di veglia altro non sarebbe che un sogno vincolato dalla realtà esterna"²³. Se pensiamo che colori, suoni, profumi sono "invenzioni" del nostro sistema nervoso, che tuttavia permettono al cervello di interagire con il mondo esterno in modo vantaggioso, appare chiaro che in un certo senso il sistema nervoso si trova costantemente a creare il mondo in cui è inserito, visto che è la sua attività interna che consente di dare significato a eventi che di per sé ne sono sprovvisti; il sistema nervoso quindi in questo "luogo senza etichetta", come lo definisce Edelman, dove la percezione è un "atto creativo"²⁴, sottolinea ed attesta così il compito dell'attività esplorativa dell'individuo che costruisce così, a partire dalla specificità dei suoi sistemi neurali, non 'un mondo' ma bensì il 'suo mondo' imponendo significati che fanno capo all'straordinaria capacità auto-organizzativa di ogni uno di noi. Ma come sottolinea Damasio, non è certamente sufficiente occuparci del cervello e del ruolo svolto dai lobi pre-frontali o altro per spiegare come si pianifichi e si svolga un'azione, come se si potesse così semplicemente reperire il centro da cui parte un'azione, anche perché in effetti non sappiamo ancora nulla di come il cervello costituisca la rappresentazione della realtà esterna (o interna) in cui il cervello stesso agisce, inoltre l'attività motoria fa emergere una questione importantissima e centrale nella possibile spiegazione dell'azione ovvero del riferimento a criteri di valore rispetto cui avviene la categorizzazione dei segnali sensoriali; e il concetto di valore copre un ambito assai vasto delle attività umane²⁵, e se i principi etici, pur essendo accessibili ad un'elaborazione razionale (e mai totalmente assimilabili ai principi teoretici) comportano necessariamente un aspetto pratico che si realizza nell'effettiva azione pratica vedremo come tutto sommato sia difficile non pensare ad una sorta di "inconscia", ma effettiva, commistione dell'aspetto neuro-biologico nella scelta e nell'azione stessa. L'azione dipende in sé da una molteplicità tale di situazioni interne ed esterne, non fosse altro a causa delle condizioni di incarnazione dell'essere umano, che la problematica antropologica si impone così di riconoscere come preliminare dell'etica; la domanda sul significato stesso di tale condizione, rispetto alla prospettiva etica, chiama necessariamente in causa l'idea di natura. Natura esterna nella quale siamo 'gettati' (*physis*), natura che è in noi in quanto noi stessi siamo parte della stessa natura (corpo), ed infine natura come contenuto dato all'esistenza (essenza). Non è mio intento aprire una così ampia e complessa riflessione ci basta per ora sottolineare l'importanza, a mio avviso decisiva, di una rinnovata discussione che riveda il pia-

no etico-morale sulla combinazione di riflessioni antropologiche, filosofiche, ed insieme scientifiche, “sul fare dell’essere” e “sull’essere dell’essere umano” stesso²⁶.

3. Il carattere “inventivo” nell’atto biologico

Percezione e rappresentazione quindi che si intrecciano sia con l’inizio dell’atto, che con la sua stessa dinamicità; ma anche (percezione e movimento) come singolarità e come invenzione o meglio come possibile improvvisazione; quando parliamo di ‘improvvisazione’ (o anche di ‘creazione’), in riferimento all’atto biologico, dobbiamo però precisare che l’uso di questi termini nasce dal fatto che ogni atto biologico, che inerisce al vivente, si inserisce con esso in un ambiente, in una sorta di ordine, che nell’insorgere stesso di questa “novità” (o ri-creazione, come la definisce il Weizsaecker), a sua volta “restituisce”, o meglio crea, un nuovo ordine²⁷. L’atto in quanto attività nel comportare così una sorta di ‘crisi’ configura insieme anche un ordine, dove è il carattere inventivo dell’atto stesso che determina questo stato particolare ed il concreto mondo vissuto, il fenomeno realmente esistente, è il luogo di questo rapporto. Un rapporto tra organismo e ambiente che la dialettica motorio percettiva dell’atto biologico tende così ogni volta a “ri-stabilire” là dove l’insorgere dell’innovatività dell’atto stesso crea una “crisi”, e lo fa costituendosi come coscienza.

Nel mutare continuo sia dell’ambiente che dell’organismo, intese come aree di processi naturali, il vivente conserva però la sua oggettività in virtù proprio di questo agire, o come descrive il Masullo in questa bella immagine: “Come un acrobata, il quale sembra immobile nel suo equilibrio in effetti lo riconquista momento per momento attraverso l’adozione di operazioni opportunamente compensatrici della crisi di equilibrio, così il vivente conserva il suo equilibrio, la sua oggettività in virtù di sempre nuove iniziative”²⁸, ognuna delle quali possiamo appunto pensarla anche come un atto biologico. L’atto è quindi mediazione tra una situazione e una prospettiva, dove la situazione conferisce all’atto il peso concreto, la sua effettività, ciò che gli permette di avere “presa sul mondo”; e la prospettiva è la forma che qualifica eticamente l’azione.

Emerge così una stabilità del rapporto intenzionale “coscienza-mondo”, una stabilità, una coerenza, data anche dall’azione che garantisce una continuità intenzionale motoria anche nella discontinuità delle situazioni fisiche proprie della mera processualità spazio-temporale. Una risposta creativa ad una situazione, risposta data ed inscritta in due ambiti del vivente essenziali e insieme differenti quali la memoria e la prospettiva, o meglio l’apertura; questo perché in effetti l’ordine dell’individuo concreto è la situazione vissuta e quindi come Husserl ci insegna, l’intero “campo” è fatto sia di memoria e che di prospettiva.

Ma cosa intendiamo in questo caso quando parliamo di creatività più che di improvvisazione? Ognuno di noi reagisce ad un turbamento, a delle sollecitazioni, così come all’intera natura e insieme all’ambiente; primariamente lo interiorizza, e questo si stratifica, ma nell’impossibilità costitutiva della “mera” indifferenza alla sollecitazione la reazione dell’essere vivente perde una sorta di

meccanicità della risposta; il meccanismo stesso della conservazione e insieme dell'abitudine motoria si rafforza e, nel suo essere fortemente integrato, tende a mantenersi tale nel momento stesso che in questa conservazione irrompe il soggetto della vita, cioè l'essere umano, con la sua singolare attività percettivo-motoria ed insieme con la stratificazione motoria abituale, quindi con il suo ricordo, la memoria, dove qui non è più solo un fatto di una sintesi dinamica, di una stabilità fuori dall'equilibrio, ma viene trascesa una stratificazione fatta di vari livelli psichici fondanti e fondamentali in un atto di coscienza, che si apre in questo modo ad ulteriori possibilità; soprattutto alla possibilità di permettere un ordine superiore che nel suo continuo elevarsi porta con sé più elevati livelli di coscienza, di creatività, di consapevolezza.

Il significato esistenziale è il contributo che ogni situazione apporta al realizzarsi dell'esistenza nel cammino verso se stessa (ovvero nell'azione), ed è questo il suo modo di iscriversi nella dinamica esistenziale. Ora la scienza, come abbiamo già sottolineato, si costituisce sulla base di una riduzione previa che separa il così detto "nucleo oggettivo" del fenomeno dal suo significato esistenziale. Operazione che in verità, mi si perdoni il gioco di parole, distrugge il fenomeno in quanto fenomeno. Ribadiamo che la visione del mondo elaborata dalla scienza è interamente condizionata da questa procedura e ciò che propone è solo un'immagine ideale con un significato epistemico certo ma fin troppo "formale", e non ne ha certamente uno esistenziale²⁹.

Ora il piano della passività, al quale ci riferiamo quando parliamo di stratificazione, non può più essere inteso come una sorta di inerzia, esso appartiene ad una dimensione *hyletica* che sin dall'inizio è già portatrice di *dynamis*, senza la quale non ci sarebbe nemmeno l'attività; ed ogni attività nel suo piccolo è, pur sottostando alla legge del divenire possibile del possibile, un'invenzione creativa. Anche la più semplice e sprovveduta "raffigurazione", nella misura in cui è, raffigura pur sempre qualcosa; esce dal "mero caos" sensoriale, ed ha quindi una sua oggettività³⁰, inoltre se è così essa ha anche una sua dimensione intenzionale, una sua, seppur minima, coscienzialità, così come ogni atto di vita, come unità dialettica di percezione e movimento, e quindi come "prassi", che per quanto semplice, si origina in una invenzione sia essa pure esclusivamente "biologica". A monte di questo nostro discorso appare un 'soggetto', sia pure inteso come generale forma di vita, al quale appunto appartiene questo rappresentare. Husserlianamente potremmo affermare che se l'apriori materiale, in questo caso inteso come la qualificazione di una dimensione originaria che ha il suo senso rappresentato, è l'originarietà del contenuto in senso per lo più ideale e non effettivo, alla luce di una 'co-essenzialità' del movimento effettivo con l'intenzionalità data dalla improvvisazione dell'atto biologico, questo stesso apriori materiale, inteso come oggettività dell'oggetto ricondotta alla sua concretezza nell'inscindibile unità con la coscienza, si svela come l'originarietà del presentarsi del contenuto effettivo stesso.

"L'apriori materiale è —scrive sempre il Masullo— l'emergere sul piano rappresentativo intenzionale del senso proprio di un atto biologico"³¹ ovvero il solo modo in cui si "esprime" il movimento reale nella sua non meno originaria singolarità, in breve il senso vissuto.

Ciò che vogliamo sottolineare è come il “senso vissuto” di un qualunque oggetto, il suo essere per me, si definisce sì attraverso una relazione noematico-noetica, ma insieme, e proprio per questo, anche attraverso delle possibilità sentite e vissute, nei comportamenti, seppur abbozzati (a volte addirittura inibiti, o non-consci), dei dati obiettivi³²; ed ognuno di questi passaggi, anche in quei movimenti solo “abbozzati” o “inconsci”, è per me, per il vivente, essenziale. Rappresentarmi qualcosa è insieme muovermi e l’auto-movimento è insieme rappresentazione di oggettività; conosco e insieme vivo, in forza dello stesso atto biologico che è immediata comprensione, onde vivere è in sé stesso un binomio di esperienza e prassi.

Non riconoscendo che anche i comportamenti più semplici hanno un senso e dipendono dal significato vitale delle situazioni, la scienza biologica interdice così a se stessa la possibilità di concepirli come delle “cose in sé” che esisterebbero “extra partes” rispetto al sistema nervoso e nel corpo; come scriveva Merleau-Ponty: “essa vede in quelli delle dialettiche incarnate che s’irradiano su un ambiente che è loro immanente: non si tratta di ritornare ad una forma qualsiasi di vitalismo o d’animismo, ma semplicemente di riconoscere che l’oggetto della biologia è impensabile senza l’unità di significato che una coscienza vi trova e vede dispiegarsi”³³.

L’atto di vita, anche nel più modesto animaletto, è così certamente invenzione dato anche il continuo variare delle situazioni, seppur a volte è certamente un’invenzione relativamente limitata nel suo arco di possibilità e per un verso determinata dalla legge della continuità della specie, che si esprime in una sorta di passaggio di consegne utilizzabili nello sviluppo del rapporto tra l’organismo e l’ambiente per formare (ma anche *ri-formare*) l’individuo concreto. Questa continuità operativa che possiamo definire istinto, rivela però delle linee di comportamento singolari; e cioè una ben determinata capacità motoria che, ritornando alla dialettica da noi esposta tra percezione e movimento, costituisce una capacità percettiva e una, seppur limitata, conoscitiva; ed insieme, e questo è essenziale, partecipativa, sensitiva ed affettiva, che diviene sempre maggiore nel salire delle varie classi dei viventi e che è insieme un’ascesa verso una pienezza della coscienza.

4. *Soggetto umano, soggetto biologico*

Avevamo già accennato a come il linguaggio fisico-biologico parlando di struttura in senso formale (possiamo qui pensare a Russell) e del suo contenuto che lo vede coincidente con il significato formale, non essendo lo spazio-tempo che un sistema di relazioni matematicamente descrivibili, metteva “fuori gioco” il vissuto concreto dell’esperienza in cui quelle relazioni si incarnano. Nel linguaggio biologico, che è come scrive Masullo: “un linguaggio con cui un soggetto cerca di determinare il senso di ciò che soltanto può comportare un senso, cioè il movimento dei soggetti”³⁴, la struttura tende a considerare l’intero, ogni intero, le cui parti sono organizzate in esso e per esso, secondo un “senso”, che esprime il valore unitario della molteplicità delle parti stesse. Pro-

blema che si presenta più che mai attuale in vista dell'ambizioso obiettivo di analizzare i costituenti del vivente nella loro interezza. Anche quella che sembrava infatti presentarsi come una sorta di 'lettura' di sequenze dettate dalla codificazione del genoma umano (DNA) si è rivelata invece alla luce delle più recenti scoperte sbagliata. I genomi infatti non sono delle semplici sequenze codificanti, ma possiedono un'organizzazione articolata e dinamica dove la funzione di un gene definito dipende dal contesto spazio-temporale di espressione. Curioso il fatto che sino a pochi anni or sono i geni venivano considerati degli "esseri di ragione", strutture immaginarie necessarie ad illustrare fatti conosciuti. In verità nessuno li aveva mai visti; ci vollero anni per dimostrare che il portatore di tratti ereditari nei batteri e nei virus è l'acido desossiribonucleico (il DNA), il gene, che era sino a quel momento pura costruzione mentale; questa nuova epoca che corrisponde alla nascita della biologia molecolare ha confermato l'idea che tutti gli esseri viventi devono necessariamente potersi spiegare attraverso la struttura e le interazioni delle molecole che li compongono dimostrando che anche ciò che si credeva intangibile, come i cromosomi per esempio e così una trasmissione ereditaria diretta di informazioni genetiche (addirittura si pensava il carattere), sono in realtà soggette ad aggiustamenti continui. La nostra presenza quindi su questo pianeta è il risultato di un immenso "bricolage cosmico". Da questo punto di vista sia la chiesa che gli intellettuali si sono dovuti adattare alla teoria dell'evoluzione che è alla base di ogni scoperta della biologia molecolare; la parte creativa dell'evoluzione non può scaturire dal nulla essa consiste appunto nel "fare del nuovo col vecchio" ovvero quello che ho appena definito, prendendo in prestito la definizione dal Jacob, "bricolage molecolare". Perché, e come, proprio "questa" terra e proprio "queste" combinazioni abbiano dato come risultato gli esseri umani che siamo rimane comunque un mistero, la scienza risponde solo a domande limitate che riguardano sì ambiti più generali ma non disponibili teoreticamente per il linguaggio scientifico, inoltre il problema dell'incapacità di guardare in modo diverso alla ricerca è dato appunto dal fatto che esso segue per lo più una strategia che continua a basarsi su un pensiero monocausale, o meglio lineare e meccanicistico, che vede in questo caso una relazione univoca tra geni, proteine e funzioni, e che ritiene di esaurire la comprensione dell'organizzazione biologica, e delle sue dinamiche trasformative, attraverso la raccolta, il raggruppamento, e la classificazione di dati empirici. Comunque sia essa si troverà in verità sempre a dover fare i conti con i problemi ontologici.

Dobbiamo quindi ridimensionare anche le attese per esempio nei confronti della malattia e della promessa, da parte di tali scienze, che essa sarebbe finalmente diventata oggetto di una vera classificazione scientifica, dove la descrizione dettagliata delle cause a livello molecolare avrebbe così messo in grado la medicina di sviluppare tecniche preventive e terapeutiche più precise. Lo sguardo deve aprirsi in verità, come già sottolineato, ad un tutto correlato con il contenuto ambientale, così come a tutta una serie di variazioni individuali, come connotato irriducibile della realtà biologica sia normale che patologica. Ne risulta che ogni individuo è una manifestazione unica della patologia che lo affligge le cui esigenze di trattamento sono altrettanto uniche. Va da sé che la

scienza dovrà affrontare altri tipi di problemi e cioè quello di aggiornare il proprio statuto epistemologico nel senso di inquadrare l'approccio alle diverse patologie considerando primariamente la persona, e quindi le condizioni complesse ed individuali che si pongono su livelli ben diversi da quelli sin ora considerati, il soggetto è infatti in lotta costante per la propria individualità³⁵.

Nel procedere continuo di questa lotta l'individuo rompe anche con l'assolutismo di una mera struttura spazio-temporale; la struttura biologica non può coincidere solo con un mera struttura fisica; pur non contraddicendola la riempie però di un contenuto che ne muta profondamente il senso. In quanto struttura anche quella biologica infatti indica un sistema di rapporti tra l'intero e le sue parti tale che le proprietà delle parti dipendono da quelle dell'intero cioè dal sistema dei rapporti. Il soggetto biologico infatti non può essere considerato in modo isolato da una più vasta organizzazione, da un sistema di rapporti in cui è inserito cioè l'ambiente, il mondo, inteso come il "concreto" ambiente del soggetto, l'*Umwelt*. La struttura diviene così l'intero "individuo-ambiente" dove l'individuo rappresenta una parte la cui proprietà dipendono dalle proprietà dell'intero stesso. Ma d'altro canto l'individuo stesso è un intero a sua volta, un tutto dalle cui proprietà dipendono le proprietà delle parti.

In costante correlazione l'ambiente e l'individuo (ovvero mondo-uomo-natura), sono così contemporaneamente interi e parti in un incastro costante e vitale; un paradosso che si risolve nell'individuo che "sente" (un *Fuehlen*), in relazione a sé, il ruolo stesso dell'intero.

La sensazione, dalle forme più semplici a quelle più complesse, è un avvertimento del ruolo che organismo-ambiente, soggetto e mondo, hanno nel tempo. L'intero viene così assunto dalla parte come propria funzione ed il senso di questa funzione viene espresso nella sensazione³⁶. Il linguaggio biologico e quello psicologico proprio in virtù della nozione di "struttura" e di "senso", nozioni indispensabilmente legate, tendono così ad intersecarsi; dove derivazione esemplare sono proprio i termini del senso e del significato. Non intendo certo aprire qui una riflessione in merito che ci potrebbe molto più in là del necessario verso la filosofia del linguaggio contemporanea, ma ciò che ci interessa, alla fine è sottolineare quella nozione di "senso" che traduce concettualmente l'esperienza della soggettività, come caratterizzazione del vivente, il "senso" appunto di un'espressione è pubblico, oggettivo, appartiene cioè ad ogni "vivente animato"; ovvero a colui che si auto-organizza sulla base della spontaneità dove è la rappresentazione ad esser un'immagine privata che ognuno di noi si costruisce quando incontra il senso stesso di un'espressione³⁷. Il senso quindi come la forma dell'organizzarsi soggettivo, o meglio la soggettività nel suo essere oggettività, anche se la consapevolezza del senso dei processi vitali (il senso dei questi processi) non può essere immediata. Ricorriamo ancora brevemente a Merleau-Ponty che in merito alla struttura del comportamento scrive: "gli atti vitali hanno un senso [...]. Ogni organismo, [...] è una melodia che si canta da sé. Ciò non vuol dire che esso conosca questa melodia che si sforzi di realizzarla. Vuol solo dire che è un'insieme significativo per una coscienza che lo conosce, non una cosa che riposa in sé"³⁸.

L'uomo infatti giunge alla consapevolezza del senso attraverso una lunga

profonda e tormentosa vicenda del suo lavoro conoscitivo e insieme anche della sua ricerca scientifica; ogni soggetto è quindi una coscienza, che non è solo da intendersi come coscienza del senso dei suoi processi vitali ma ben di più, esso è il senso stesso dei suoi processi vitali, così come del suo sentire e delle sue affettività³⁹.

5. Il “senso” trascendentale delle emozioni

Il sentimento è una parte integrante del modo di operare della ragione; anche se le strategie della ragione sembrano (per molti filosofi) essersi sviluppate in modo assestato senza l'intervento dei sentimenti. In verità il loro effettivo dispiegamento dipende in larga misura dall'ininterrotta capacità di provare sentimenti ed emozioni che insieme ai processi fisiologici, che ne costituiscono la base nascosta, ci assistono nello scoraggiante compito di prevedere un futuro incerto e di pianificare in sintonia le nostre azioni. Emozioni e sentimento quindi e regolazione biologica hanno tutti un ruolo nella ragione umana così come anche i livelli più modesti del nostro organismo fanno parte del ciclo della ragione superiore⁴⁰. Questo genere di osservazioni sulla disposizione biologica del singolo individuo in riferimento a problemi di tipo etico e morale non inficiano affatto l'importanza del pensare etico morale, e le riflessioni sul senso stesso di valore e della volontà, ma ci devono rendere più attenti alla differenza strutturale del singolo individuo dove l'essenza del sentimento diviene una “percezione diretta” di quello che Damasio definisce il “paesaggio specifico” ovvero quello del corpo dove in esso: “gli oggetti sono visceri [...] ombra, luce movimento, suono”⁴¹.

I sentimenti ci consentono di “dare un'occhiata” all'organismo in pieno fervore biologico, di cogliere un riflesso dei meccanismi della vita nel loro operare. Essi divengono, insieme alle emozioni, una guida interiore, ci aiutano a comunicare con il mondo significati arricchenti il mondo stesso. Le emozioni d'altronde scavalcano quasi sempre il cervello razionale (non fosse altro perché lo invadono direttamente) dando ai sentimenti impulsività ed insieme determinazione ai nostri pensieri, li “agitano” e li rafforzano. I centri delle emozioni e dei sentimenti sono in sé più antichi ed originari nel nostro cervello che non la neocorteccia sede della ragione, della morale e della volontà, nonché del senso di colpa. Essi che da millenni formano la base di quegli aspetti che da sempre gli esseri umani distinguono come lo spirito (o l'anima) anche se entrano a fare parte del regno della scienza neurofisiologica, che li indaga alla stregua dei processi biologici, non porteranno mai il segno di una possibile esaustività di tale ricerca, nella consapevolezza che l'anima respira attraverso il corpo e che la sofferenza, di qualunque tipo sia, (tanto più se psicologica) sia che muova dalla pelle o dall'immagine mentale, avviene nella carne in un legame con il “mio corpo” e il “mio-spirito” indissolubile.

Lo stesso Husserl in molte sue opere indica esplicitamente, e rivendica, il carattere specificatamente intenzionale dei sentimenti⁴². I sentimenti non devono essere infatti intesi come “meri” stati psichici che accompagnano certe rap-

presentazioni e che sono debitori del loro riferimento a un oggetto per il solo fatto di essere “intrecciati” con queste: infatti se solo fosse così i sentimenti non avrebbero alcuna funzione trascendentale, cioè alcun ruolo in quello che noi chiamiamo l’origine del mondo. Al contrario proprio i sentimenti, o meglio gli stati emotivi, non solo determinano ma costituiscono all’origine l’intenzionalità in quanto apertura che rivela l’essere del mondo e al mondo, il che non implica affatto l’abbandono, per esempio, di una prospettiva trascendentale (che noi intendiamo qui fenomenologicamente come l’opposto di “mondano”, “costitutivo”, e non kantianamente come opposto ad empirico), ma anzi permette al contrario una sua radicalizzazione e un ampliamento della sua complessiva portata filosofica. Infatti se come scrive il Fink: “la questione fondamentale della fenomenologia si può formulare come la questione dell’origine del mondo”⁴³, il suo compito consisterà quindi nell’esplicitare intenzionalmente il senso stesso del mondo e ciò che ne permette la manifestazione; ne consegue che l’interrogarsi sugli stati emotivi, da questo punto di vista, è porsi la domanda sul tipo di rapporto tra l’apparire del mondo e gli stati emotivi stessi; dato che come Husserl scrive nel suo lavoro sulle sintesi passive: “il sentimento non è la ‘lacca’ distesa sulla rappresentazione, non solo non vi sono rappresentazioni ‘pure’, cioè prive di una ‘alone’ affettivo, ma l’alone affettivo contribuisce a determinare l’apparire stesso della rappresentazione”⁴⁴.

Che il rapporto sia intenzionale per noi significa appunto, come Husserl stesso scrive, che: “non abbiamo la rappresentazione pura e semplice a cui si aggiungerebbe poi il sentimento come qualcosa che, in sé e per sé, non ha alcun riferimento alla cosa e si connette poi per via puramente associativa: il piacere e il dispiacere “si rivolgono” all’oggetto rappresentato, e senza questo ‘rivolgersi’ non potrebbero affatto essere”⁴⁵.

La rappresentazione quindi non è la causa del sentimento intenzionale ma la sua condizione di possibilità, come già sottolineato colori, suoi, profumi sono “invenzioni” del nostro sistema celebrale nel senso che permettono tuttavia al cervello di interagire con il mondo esterno in modo vantaggioso, dando un senso e un valore particolare ad eventi che di per sé ne sarebbe sprovvisti. Riflessione in cui entra di diritto il trascendentale husserliano.

Come ancora nota Husserl nelle *Ricerche Logiche*, la struttura del rapporto rappresentazione fondante e rappresentazione fondata non è causale ma intenzionale, poiché è impensabile per esempio un piacere senza qualcosa di piacevole⁴⁶. Gli atti di sentimento nella misura in cui sono intenzionali sono anche rivelativi di un mondo; esso rivela l’affettività delle cose, permette cioè all’effettività delle cose di diventare fenomeno, ovvero di “farsi mondo”. I sentimenti intenzionali quindi aprono la possibilità di vivere in un mondo “umano” anziché in un semplice mondo di cose, cioè quel mondo in cui il vivente “vive in quanto vivente” e in quanto essere umano; inoltre senza di essi nessun mondo “abitabile” per l’uomo apparirebbe, è infatti nello stato emotivo che l’oggetto si rivela odioso, attraente, pericoloso, amabile. La vita emotiva ha quindi in questo senso una sua portata trascendentale dato che come scrive il Costa: “solo in quanto dotato di sentimenti un soggetto può vivere in un mondo di valori e di sensi, è solo questa caratteristica che rende possibile un mondo umano”⁴⁷.

Ed è l'aspetto trascendentale della fenomenologia che ci porta quindi a riconoscere, attraverso un'auto-riflessione, che il mondo che è per noi, e che nel suo essere così è il 'nostro' mondo, attinge il suo senso d'essere esclusivamente dalla nostra vita intenzionale.

La difficoltà che qui si pone se vogliamo è quella di pensare alla fenomenologia staccata dal punto di vista idealistico classico e questo lo possiamo fare nel momento che diciamo appunto che il sentimento intenzionale e l'intenzionalità hanno un carattere "ri-relativo" e non creativo nel senso che così diciamo anche che il manifestarsi del mondo non è solo pensiero di conseguenza non è il prodotto di una spontaneità, e questo perché all'interno della fenomenologia, e ci riferiamo in particolare del pensiero più avanzato di Husserl, il nucleo di massima radicalità è costituito dalla riflessione *hyletica*, e dalla nozione di intenzione passiva, che scaturisce da un altro importante concetto e cioè quello di "affezione", al quale si associa una differente impostazione degli atti intenzionali; essi infatti non sono più atti che conferiscono forma e senso ad una materia "informe" ma sono ciò che rivela al soggetto il senso d'essere delle cose⁴⁸. Diciamo solo che il punto decisivo di queste analisi, che spezza il dominio del "cogito", risulta essere che l'apparire del mondo non coincide con l'esplicito avere coscienza del soggetto; ovvero all'interno dell'apparire, secondo Husserl, dobbiamo distinguere un primo piano che emerge e che si impone all'io, che viene esplicitamente avvertito e uno sfondo che resta invece "innavvertito"; ma questo non significa che quest'ultimo non produce alcuna "affezione" ma solo che è un elemento strutturato che, all'interno delle varie tendenze affettive, non riesce a imporsi all'io. Ciò che rimane sullo sfondo è già dato (però non si costituisce indipendentemente dall'io e solo dopo eserciterebbe un'affezione sull'io stesso), ma l'io non lo afferra esplicitamente. O meglio ciò che sta in "primo piano" si impone all'io perché ha, per così dire, "vinto" nella lotta contro le altre affezioni, che cercavano a loro volta di imporsi all'io. Ci troviamo così, come Husserl stesso afferma, all'interno di una sorta di 'relativismo' delle tendenze affettive⁴⁹. Da ciò che è passivamente costituito partono delle tendenze, ma anche delle affezioni, ovvero una sorta di intenzioni che sono anteriori allo stesso "cogito"; e questo significa che il senso del mondo si delinea in un certo senso già prima che l'io si volga attivamente verso l'apparire. Per cui il volgersi dell'io, o meglio gli atti propriamente intenzionali, devono essere intesi come atti egologici che si fanno avanti come una specie di risposta alle affezioni dell'essere⁵⁰. Gli atti dunque come "risposta" a qualcosa che interpella il soggetto.

Una visione del problema che farà dire a Husserl che essi possono essere così intesi anche come "essere attirati" e come richiedenti un "prestare ascolto", che è anche insieme un rispondere, cosicché il sentimento comune intenzionale è richiesto in certo senso dal suo stesso contenuto che è "ri-destato" e determinato dall'oggetto in quanto articolato in un certo modo. La forza del passaggio è da vedersi in merito al differente modo di intendere il "cogito" che non è più l'unico punto di partenza ma sembra quasi un effetto secondario e derivato e rappresenta soltanto la presa d'atto che qualcosa che è costituito in maniera pre-egologica si è imposto all'ego⁵¹. Diciamo quindi che una tenden-

za si dirige sull'io, che reagisce volgendosi, nel lasciarsi "tirare" in direzione degli oggetti che lo colpiscono; l'io è recettivo. Il percepire quindi come recettività, e come scrive Husserl in un manoscritto: "lo stesso vale per la percezione dei valori, i sentimenti che 'colorano' i dati di sensazione già nello sfondo esercitano un'affezione, il soggetto in quanto soggetto emozionale esercita atti della recettività emozionale: esso presta attenzione nel sentimento. E godendo aderisce all'oggetto [...]. Ciò vale per il sentire la mancanza e per il volere recettivo"⁵².

Ciò che vogliamo sottolineare alla fine è che la recettività non può essere determinata come uno strato puramente passivo né tanto meno come uno strato costituito da un caotico ammasso di materiali sensibili che aspettano per così dire la messa in forma soggettiva; già nella strato passivo ci sono sintesi vi è quindi una sorta di intenzionalità e ciò significa che non esistono sentimenti non intenzionali, e quindi dove c'è un sentire affettivo, di qualunque tipo sia e a qualunque livello, c'è insieme vita. "La vita umana –scrive il fenomenologo– resta sulla soglia della riuscita e del fallimento, quindi sempre nel pericolo e nella cura, e in questo senso è giustificato designare la vita, riguardo alle sue tonalità emotive (*Stimmung*), come una vita nella cura della vita (*Lebenssorge*)"⁵³. L'universo a questo punto non è più solo "cosmo" ma un "mondo" penetrato dall'azione umana, dove il bene dell'uomo (la cura), il bene dell'esistenza, diviene la realizzazione integrale della sua umanità, cioè di tutte le condizioni che devono essere soddisfatte affinché la sua esistenza effettiva coincida con ciò che è richiesto dal suo specifico modo di essere, ovvero un essere auto-responsabile, conscio del suo sapere e del suo sentire, così come del suo potere, libero, rispettoso ed amorevole nei confronti della vita, di ogni forma di vita nella quale egli stesso è da sempre iscritto.

¹ E. HUSSERL, *Phaenomenologische Psychologie*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1968, "Hua XI", p. 54. Il problema della costituzione e della relazione tra la regione dello spirito e quella della natura rappresenta uno degli argomenti nodali della filosofia di Husserl, che se ne occuperà dal 1910 fino alla periodo della *Crisi delle scienze europee*. In merito di veda il volume XXXII dell'"Husserliana" e il volume 4 della "Husserliana Materialien", *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, Kluwer Acad. Publ. Dordrecht 2002. Anche in *Idee II* dove Husserl tenta una descrizione della natura animale e materiale sottolineando come noi, in natura appunto, operiamo già sempre una distinzione tra natura fisica e natura psichica. Cfr. *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 1965. Sezz. I/II, da p. 401 in poi.

² E. HUSSERL, *Idee III*, Einaudi, Torino 1965, pp. 797-798.

³ Così scrive il neurologo Antonio R. Damasio: "il contributo del corpo al cervello non si riduce agli effetti modulatori o al sostegno delle operazioni vitali, ma comprende anche un contenuto che è parte integrante del funzionamento della mente normale". Come dire che corpo e cervello sono continuamente in contatto, si modificano e cambiano vicendevolmente di continuo; cfr. A. R. DAMASIO, *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano 1995, p. 309.

⁴ Anche U. MELLE, *Nature and Spirit*, "Issues in Husserl's Ideas II", Kluwer Acad. Publi., Dordrecht 1996, pp. 15-36.

⁵ Husserl era in perenne contrasto nei confronti del naturalismo, poiché questo dava vita, se-

condo il fenomenologo, ad una visione del mondo che rendeva impossibile una vita dello spirito veramente libera, ovvero indirizzata verso gli obiettivi più elevati dell'umanità. Conoscendo solo la natura ed identificando l'essere e la realtà con la natura stessa, spirito ed "idea" sono così naturalizzati diventano, come egli scrive in un manoscritto degli anni venti "fatti privi di significato all'interno di un apparato del mondo privo di significato" Cfr. Ms. FI 35/20b.

⁶ E. BONCINELLI, *Il cervello, la mente e l'anima*, Mondadori, Milano 2000.

⁷ F. JACOB, *Che cos'è la vita?*, "Micromega", 5/2002, p. 138.

⁸ Cfr. C. TAYLOR, *Le radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 195.

⁹ Cfr. R. CARTESIO, *I principi della filosofia*, Boringhieri, Torino 1964; J. LOCKE, *Trattato sull'intelletto umano*, Laterza, Roma-Bari 1972, vol. II, p. 337 ss.

¹⁰ Interessante il saggio di M. DI FRANCESCO, *La coscienza*, Laterza, Bari 2000.

¹¹ W. HEISENBERG, *Fisica e filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1994.

¹² Si pensi alla scuola australiana o agli scritti di H. Fiegli, le cui radici di pensiero sono da vedersi nella visione strettamente antipsicologista di Frege, padre in effetti della logica contemporanea, che riprende nella sua classica distinzione tra i termini quali appunto 'senso e significato' (Sinn e Bedeutung), come esempio del problema della sinonimia, ovvero della sostituibilità dei termini come avviene tra termini quali 'medesimo ed oggetto', inteso anche in questo caso come 'evento neutrale'. Come scrive il Fellman in un suo articolo: "Senso vuol dire 'graduazione' e 'valutazione'. In quanto tale esso è esclusivo e contraddittorio" In tal modo il senso si distingue dalle 'cose' le quali non sono mai così (ovvero in quel particolare modo) contrapposte fra loro, va da sé che una cosa è diversa da un'altra (esse sono quelle che sono), il senso al contrario non è mai quello che è ma: "[...] 'vive' di ciò che gli si contrappone", Cfr. F. FELLMANN, in AA.VV., *Razionalità fenomenologica e destino della filosofia*, Marietti, Genova 1991, p. 186.

¹³ E. HUSSERL, *Appendice XIV*, "Idee II", da p. 766 in poi. Certo che per chi conosce il pensiero di Husserl nei confronti della *Weltanschauungsphilosophie*, dalla quale le espressioni suddette sembrano provenire direttamente, troverà strano l'uso di un simile linguaggio, tuttavia rispetto ai tempi del saggio su *Logos*, il rifiuto da parte di Husserl della *Weltanschauung* appare negli anni più tardi del suo lavoro molto meno netto, sino ad acquistare una certa rilevanza nelle ultime riflessioni.

¹⁴ Come scrive F. FELLMANN: "La vita è sempre immediatamente ciò che vi è di più complesso: non esiste una vita per principianti, non esiste una vita in prova." In Id., *Mondi della vita, si danno solo al plurale*, in AA.VV., *Razionalità fenomenologica e destino della filosofia*, cit., p. 183.

¹⁵ Il Polany sottolinea il ruolo del soggetto inteso quale persona formata da emozioni, aspettative, ansie, e quale autore delle operazioni mentali di tipo inventivo che compongono la scienza stessa che pertanto non è mai spuria da questo importante 'lato' del problema a suo modo fortemente condizionante la ricerca stessa. Cfr. M. POLANY, *Personal Knowledge. Toward a Post Critical Philosophy*, Ed. Routledge and Kegan, Chicago 1958 (II ed 1983).

¹⁶ Come Husserl stesso scrive nelle *Cartesianische Meditationen*. (1931-1932): "Das menschliche Sein ist Sein in der Endlichkeit derart, dass es beständiges Sein im Bewusstsein der Unendlichkeit ist". Cfr. "Hua" XV, p. 389.

¹⁷ E. HUSSERL, "Hua" IV, p. 366 Sottolineiamo come il termine 'scienza universale dello spirito' (*Geisteswissenschaft*) riveli la stessa problematica che già appariva in Dilthey dato che il plurale (*Geisteswissenschaften*) intende le singole scienze empiriche delle oggettualità culturali. Interessante anche E. W. ORTH, *Fenomenologia della ragione*, in AA.VV., *Razionalità fenomenologica e destino della filosofia*, cit., pp. 187-203.

¹⁸ E. HUSSERL, Ms. FI32/10b.

¹⁹ Il mondo della vita diviene, per Husserl, un mondo culturale, storico, tradizionale, che possiamo, in una operazione di 'smontaggio' (fatta cioè di un cammino a ritroso dal mondo spirituale-culturale fino all'esperienza pura, che ne rappresenta lo strato di fondo astratto) sistematicamente smantellare di tutti gli strati di significato, di predicato, di tutte le determinazioni oggettive che derivano dalle esecuzioni spirituali, possiamo infine astrarre tutti i sentimenti passivi e le colorazioni emozionali obietive e i sensi correlati; a questo punto, sottolinea Husserl ci troveremo però in un mondo artificiale senza valori e senza beni, un mondo per noi inconcepibile dato che, come scrive in un manoscritto degli anni venti: "è inconcepibile per la psiche che ci siano oggetti per un io che non significano assolutamente nulla per lui che non tocchi in alcun modo i sentimenti privo di una qualunque motivazione" (in Ms. AVI 22/48b) dato che non solo i predicati assiologici e pra-

tici appartengono ai predicati di significato che sono così stati smantellati, ma anche tutti i predicati teorici che traggono la loro origine in 'atti attivi' di determinazione predicativa. Mi si permetta di rimandare al mio *Sulla natura e sullo spirito. Riflessioni intorno alle lezioni husserliane del 1927*, "Fenomenologia e società", II, 2000.

²⁰ Cfr. Ms. EIII 4/10a.

²¹ Il problema viene trattato da Husserl nell'articolo scritto nel 1925 per il *The Kaizo*, ora in *Auftraege und Vortraege (1922-1937)*, Kluwer Acad., Dordrecht, "Hua", XXVII, pp. 63 e ss.

²² G. FEDRIGO, *L'azione: Una prospettiva neuroscientifica*, p. 275, anche O. SACKS, *Neurologia ed anima*, "La rivista dei Libri", 1, 1999, pp. 21-28.

²³ O. SACKS, *Un antropologo su Marte*, Einaudi, Torino 1995, p. 95.

²⁴ G. M. EDELMANN, *Darwinismo neutrale*, Sonzogno, Torino 1995, p. 5 ss. In questo testo Edelmann espone la sua teoria che ha avuto notevole fortuna nel campo delle neuroscienze; per la sua complessità e lunghezza non ci è possibile qui esporla, per una versione chiara e sintetica rimandiamo al sopra citato articolo di Gabriele Fedrigo, cfr. p. 280 ss.

²⁵ Vale la pena di notare che nel suo testo, *L'errore di Cartesio*, Damasio porta l'esempio di alcuni suoi pazienti che, per vari motivi, si trovano ad aver compromesso quei sistemi cerebrali che consentono all'individuo di uniformarsi alle regole etiche e a convenzioni sociali apprese, senza che per questo la cognizione dei valori etico-sociali fosse cancellata. La conoscenza del valore, pur rimanendo inalterata in questi pazienti, non aveva però alcuna efficacia pratica, essendo stati, purtroppo, distrutti i sistemi cerebrali deputati all'elaborazione di emozioni e sentimenti, i quali detengono sul piano decisionale un ruolo fondamentale e insostituibile. Cfr. A. DAMASIO, op. cit., si veda in particolare "Il caso di Elliot", pp. 71-93.

²⁶ Anche solo chiedendoci, da un punto di vista aristotelico, se sia sempre conforme alla natura (intesa come forma e materia) ciò che accordiamo ad una finalità, così come può essere colta nell'osservazione del suo sviluppo e del suo comportamento, quando ne vorremmo manipolare "l'essenza", si apre un problema etico davvero complesso che non può non investire i limiti stessi della scienza.

²⁷ V. VON WEISZAECKER, *Der Gestaltkreis*, Stuttgart 1950. Qui egli, attraverso l'analisi del movimento e della percezione, trae il concetto di "intricazione" (*Verschraenkung*) dell'uno nell'altra; così nel momento in cui mi muovo faccio apparire una percezione e nel momento che percepisco un movimento si fa presente. La percezione diviene infine "auto-movimento". Cfr. pp. 19-21.

²⁸ A. MASULLO, *Struttura, soggetto, prassi*, EDI, Milano 1994, p. 284.

²⁹ In merito J. LADRIÈRE, *La scienza come pratica e come sapere*, in *L'etica nell'universo della razionalità*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 52 ss.

³⁰ In effetti il solo "vedere" una cosa in effetti è già un "comprenderne" il senso, cioè la portata oggettiva, sia pure limitata ad un certo livello, che non lascia impregiudicata la problematica stessa del senso a livelli superiori.

³¹ A. MASULLO, op. cit., p. 289.

³² TRAN DUC TAO, *Phénoménologie et Matérialisme dialectique*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1968, p. 244.

³³ M. MERLEAU-PONTY, *La struttura del comportamento*, Bompiani, Milano 1963, p. 261.

³⁴ A. MASULLO, op. cit., p. 39.

³⁵ Cfr. B. CHILDS, *Genetic Medicine. A Logic of Disease*, The Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore 1999. Interessante anche di G. CORBELLINI – P. DONGHI, *La medicina di Darwin*, Laterza, Roma-Bari 1998, spec. pp. 85-127.

³⁶ Cfr. al tuttora valido libro di A. DE WAELEHENS, *Phénoménologie et vérité*, Puf, Paris 1953, in particolare da p. 85.

³⁷ Si pensi a G. Frege che esclude dalla logica e dalla filosofia del linguaggio la sfera del 'privato', ovvero del 'mentale' inteso come soggettivo; pensiero e linguaggio sono per Frege fatti pubblici anche se va specificato (e qui la polemica con Husserl è ormai più che nota), che per pensiero Frege non intendeva l'atto soggettivo del pensare ma il contenuto oggettivo che poteva, secondo il filosofo, essere possesso comune di molti. Il fatto è che Frege vuole garantire la possibilità della verità stessa, quindi nulla di soggettivo può comparire nelle teorie linguistiche e logiche. Cfr. G. FREGE, *Senso e denotazione*, in AA. VV., *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1973, p. 13 e ss.

³⁸ M. MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 36.

³⁹ Naturalmente possiamo dire che il senso implica il soggetto conoscente che tale senso rivela, ma non meno la struttura implica il soggetto naturale i cui atti siano interpretabili in termini di senso. Non è nostra intenzione andare qui più in fondo alla questione. In merito interessante D. SACCHETTI, *L'uomo antibiologico*, FrancoAngeli, Milano 1990.

⁴⁰ Come scrive il Damasio: "Nell'edificio neurale della ragione i livelli più bassi sono gli stessi che regolano l'elaborazione delle emozioni e dei sentimenti insieme con le funzioni somatiche necessarie per la sopravvivenza dell'organismo" in A. DAMASIO, op. cit., p. 20.

⁴¹ Ivi, p. 21.

⁴² Si pensi per esempio alla *V Ricerca Logica* ed al confronto con Franz Brentano. Cfr. E. HUSSERL, *Ricerche Logiche*, vol. II, Il Saggiatore, Milano 1988.

⁴³ E. FINK, *Studien zur Phaenomenologie. 1930-1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, cit. p. 101.

⁴⁴ Cfr. E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis, 1918-1926*, Martinus Nijhof, Den Haag 1966, Hua XI, cit., p. 150 e sgg.

⁴⁵ E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, vol. II, cit., p. 178.

⁴⁶ Ivi, p. 177.

⁴⁷ V. COSTA, *Vita emozionale e analisi trascendentale*, in AA.VV., *I luoghi del comprendere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 107.

⁴⁸ Per il complesso problema delle sintesi passive in riferimento a tutti i suoi aspetti può essere utile R. KUEHN, *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Syntesis in der Genetischen Phänomenologie*, Karl Albert Vrlg., Monaco di B. 1998.

⁴⁹ Cfr. E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*, cit., p. 150.

⁵⁰ Dobbiamo ammettere che in queste riflessioni di Husserl della fine degli anni venti entra un certo rimando scheleriano, fosse solo per quella "*emotionaler Antwortsreaktion*" di cui Max Scheler parla nel suo '*Formalismus*'.

⁵¹ Tutta la problematica che sta alle spalle di queste nostre semplici riflessioni è in realtà molto articolata, e per lo più il materiale ad essa attinente è ancora inedito. L'intera riflessione si dipana in varie raccolte curate e siglate dal Prof. Melle dell'Archivio Husserl di Lovanio e segnate con "Ph", "Pf" e "Th". Una breve panoramica in merito compare nel mio articolo *La volontà nel pensiero husserliano*, in I. A. BIANCHI, a c. di, *Etica, volontà, desiderio*, Atti convegno Aprile 2000, Il Poligrafo, Padova 2001, pp. 127-156.

⁵² Cf. Ms. AVI 30/64b

⁵³ Cf. Ms. AVI 34/2a.